



Università degli Studi di Cagliari



Universidad de Salamanca

DOTTORATO DI RICERCA IN CO-TUTELA
DISCIPLINE FILOSOFICHE (Ciclo XXVIII) - FILOSOFÍA

TITOLO TESI

Conoscenza e azione.

La teoria delle *intentiones* nella *Escuela de Salamanca*
(XV-XVI secolo)

Settori scientifico-disciplinari di afferenza

M-FIL/06 – M-FIL/08

Presentata da

Emanuele Lacca

Coordinatore Dottorato

Prof. Andrea Orsucci

Tutor Cagliari

Prof.ssa Francesca Maria Crasta

Tutor Salamanca

Prof. José Luis Fuertes Herreros

Esame finale anno accademico 2014 – 2015

Indice

Introduzione

I – Obiettivo generale del lavoro	p. 2
II - Intenzionalità e conoscenza nel Medioevo. La complessità del dibattito	p. 4
III – L'intenzionalità in Spagna. L'arrivo del tomismo a Salamanca	p. 8
IV – Juan Sánchez Sedeño e l'Aristotelis Logica Magna. Tra tradizione e innovazione	p. 13

Capitolo I – Excursus storico sul problema della conoscenza in età medievale

I – La teoria della conoscenza in Tommaso d'Aquino. Tra gnoseologia, teologia, antropologia	p. 17
I.1 – L'adaequatio. Condizioni di possibilità della conoscenza sensibile	p. 18
I.2 – Conversio ad phantasmata e abstractio. Come avviene la conoscenza intellettuale	p. 22
I.3 – L'intentio. La 'svolta' della gnoseologia tomista	p. 31
I.4 – I Commentaria biblica di Tommaso. L'uomo e il senso della sua vita nel mondo	p. 39
I.5 – Il De Regno di Tommaso. La relazione uomo-mondo nella società	p. 41
II – Hervaeus Natalis e Duns Scoto. L'intenzionalità come summa cognitionis intellectus	p. 46
II.1 – Prima intentio, privationes, figmenta	p. 55
II.2 – Il significato della secunda intentio	p. 57
II.3 – Intenzionalità. Solo una funzione logica?	p. 60
II.4 – Duns Scoto e la conoscenza per sensus et intentiones	p. 61
II.5 – Unità del senso del tatto. Prove della sua insufficienza	p. 65
II.6 –Necessità del medium extrinsecum per la conoscenza sensibile	p. 71
II.6.1 – Ragioni favorevoli per l'esistenza del medium extrinsecum	p. 72
II.6.2 – Ragioni contrarie all'esistenza del medium extrinsecum	p. 73
II.7 – Apprensione della res e momento primo – intenzionale	p. 74

II.8 – Secundae intentiones. <i>Analisi e struttura</i>	p. 94
 Capitolo II – Uomo, conoscenza e intenzionalità nella Escuela de Salamanca	
II.1 – Cosa resta dell'uomo? Verso l'intenzionalità	p. 99
II.2 – Lope de Barrientos e la 'cognitio per intentiones' nella Clavis Sapientiae	p. 101
II.3 – La 'rivoluzione antropocentrica' di Salamanca. Il caso Bartolomé de Las Casas	p. 123
II.4 – Melchor Cano e la confluenza di conoscere e agire	p. 142
II.5 – Il ritorno al metodo della Scolastica. Gli <i>Scholastica Commentaria</i> di Domingo Báñez	p. 151
 Capitolo III – Analisi dell'opera	
III.1 – <i>Discussione preliminare sulla teoria della conoscenza. Tra scienza e fede</i>	p. 173
III.2 – <i>La relatio. Alla base del rapporto uomo-mondo</i>	p. 183
III.3 – <i>La relatio secundum esse. Condizioni di esistenza nella realtà</i>	p. 201
III.3.1 – <i>Fundatio relationis in substantia</i>	p. 214
III.4 – <i>Intenzionalità. L'eredità di Hervaeus e di Báñez</i>	p. 216
III.5 – <i>Prima intentio e secunda intentio. Dentro la cognitio per intentiones</i>	p. 218
III.6 – <i>Intentiones. Indagine sul loro fondamento</i>	p. 222
III.7 – <i>Rapporto tra negatio e intenzionalità</i>	p. 231
III.8 – <i>Rapporto tra privatio e intenzionalità</i>	p. 236
III.9 – <i>Ens realis ed ens rationis</i>	p. 241
III.10 – <i>Prima intentio, secunda intentio, res</i>	p. 256
III.11 – <i>Sulla fundatio della secunda intentio. Super primam et secundam intentionem</i>	p. 264
 Bibliografia	p. 273
Resumen de la tesis en español	p. 314

Resumen de la tesis en español

I – Objetivo general del trabajo

Este trabajo pretende reconstruir los conceptos de conocimiento y de intencionalidad, así como se desarrollan por algunas *voces significativae* de la *Escuela de Salamanca*, a partir de la recepción de la tradición tomista y de las innovaciones del humanismo sobre el tema. Se tomarán en cuenta los textos de algunos autores pertenecientes al Orden de los Dominicos que, desarrollando sus propias teorías dentro del Convento de San Esteban, las llevan a término y las difunden en la Universidad de Salamanca. Esta universidad representa el centro motor de la difusión de la cultura ibérica entre los siglos XV y XVI, tanto en España como en el resto de Europa. Tal tipo de cultura, heredando también las reflexiones medievales sobre el tema del conocimiento y de la intencionalidad, las incorporará y las llevará a completa maduración. Sobre esta línea, cumbre de la cuestión será la *Aristotelis Logica Magna* de Juan Sánchez Sedeño (1552-1615), publicada en Salamanca en el 1600, obra en la cual este tipo de cuestiones están tratadas a la luz de toda la tradición, dando una visión completa, íntegra y madura de cosa la *Escuela de Salamanca* entendía por teoría del conocimiento y de la intencionalidad.

Para conseguir un entendimiento total de esta visión, el trabajo se divide en tres capítulos, cada uno dedicado a una precisa fase histórico-conceptual del desarrollo de esas teorías. El primer capítulo se ocupa de reconstruir algunas etapas del problema del conocimiento en la Edad Media. En particular, en este capítulo se tomarán en cuenta las teorías de Tomás de Aquino, de Hervaeus Natalis y de Duns Escoto, tres de los principales estudiosos de la teoría del conocimiento y de la formulación de las *intentiones* como instrumento para aprender. De estos autores se analizarán las *quaestiones* más significativas de sus obras, respectivamente la *Summa Theologiae*, el *Tractatus de secundis intentionibus* y el comentario al *De Anima* de Aristóteles, en las cuales los tres examinan de forma muy precisa las modalidades de acceso al mundo por parte del hombre y como este último puede conocerlo y actuar en ello. Primero, se intentará comprender como ocurre un conocimiento del punto de vista fisiológico, mostrando como el tema de la intencionalidad se ponga dentro de la problemática relativa a las operaciones de los sentidos y de como estos permiten al intelecto de

tener un conocimiento. Luego, se investigará sobre la importancia de la teoría del conocimiento y de la intencionalidad para entender de forma completa la existencia humana en el mundo. Finalmente, se procederá al análisis de las estructuras antropológicas, individuales y sociales, que permiten al hombre de vivir integralmente, permitiendo de esta manera el conocimiento y la acción.

En el segundo capítulo se mostrará como las cuestiones sobre el conocimiento y la intencionalidad, analizadas en el primer capítulo, se heredan por los teólogos y filósofos de Salamanca, exponentes de la homónima escuela, nacida en la universidad salmantina a partir de la segunda mitad del siglo XV, sobre todo gracias a las nuevas directivas de los estatutos que Papa Martín V emanados para ajustar el funcionamiento del ateneo español. Entre estos estudiosos, serán objeto de estudio Lope de Barrientos, Bartolomé de Las Casas, Melchor Cano y Domingo Báñez, que retomarán la tradición medieval, dando pero interpretaciones originales al problema. Barrientos, en la *Clavis Sapientiae*, publicada en el 1460, examina la cuestión retomando la palabra ‘intencionalidad’ declinandola en la perspectiva de su posible interpretación como teoría lógica propedéutica al conocimiento, de acuerdo con las nuevas corrientes interpretativas sobre el hombre como persona que actúa en el mundo. Las Casas, en el *De unico vocationis modo*, probablemente escrito entre 1522 y 1526, retoma los problemas conectados al conocimiento en conexión al concepto tomista de ‘creencia’ y explica las razones por las cuales conocer significa conectarse al mundo para entender como puede ser aprendido, en una perspectiva analógica, ni unívoca ni equivocada. Cano, en la introducción al *Tratado de la victoria de sí mismo* (1551) y en el *De Locis Theologicis* (1563), profundiza el tema del conocimiento en relación al papel terreno del hombre, entendido como persona que realiza completamente sí mismo conociendo y actuando en el mundo. De esta forma, Cano se muestra como profundo conocedor de las teorías medievales y atento observador de las elaboradas en el Concilio de Trento, donde él participó. Báñez, en los comentarios a la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, retoma las teorías de la tradición medieval y de su entorno cultural y las reinterpreta de forma original, obteniendo una teoría homogénea que explica el conocimiento y la

intencionalidad teniendo en cuenta tanto el versante lógico que aquello volitivo del problema.

En el tercer capítulo, se mostrará como las teorías de las *voces* medievales y de los exponentes de la *Escuela de Salamanca* llegan a Sánchez Sedeño, que elabora en su *Aristotelis Logica Magna* una '*summa cognitionis et intentionalitatis*', analizando de forma muy detallada el problema del conocimiento según la tradición y, a partir de esta, creando una teoría personal que defina mejor las precedentes.

II – Intencionalidad y conocimiento en la Edad Media. La complejidad del debate

Discutir del problema del conocimiento y de la intencionalidad a través de las obras de Tomás, de Hervaeus y de Duns Escoto responde a una clara opción interpretativa que matiza como, ya en la Edad Media, se dá un preciso 'corte' teórico que los ordenes dominico y franciscano toman en la tratación de las cuestiones epistemológicas y antropológicas. En este sentido, Tomás, Hervaeus y Duns Escoto no representan la totalidad de las *voces* que en la Edad Media se ocupan de esas cuestiones, sino representan los principales exponentes de los modelos que Dominik Perler denomina de la 'identidad formal', del 'objeto intencional' y de la 'presencia intencional', que serán los modelos que los Escolásticos salmantinos considerarán como la tradición – la *traditio sive auctoritas* – sobre el tema del conocimiento¹. Por esto, a una mirada más profunda, además de esos autores, existe una 'constelación' de estudios, más o menos conocidos, que en aquel periodo investigan los modos a través de los cuales un hombre accede al mundo, lo conoce y actúa y que construyen en sus obras los relativos modelos epistemológicos.

El punto de partida del problemas de la *cognitio intentionalis* es, precipuamente, un problema de teoría del conocimiento, porque se trata de entender como el mundo pueda ser conocido por el hombre en todas sus partes, aunque estas parezcan 'inalcanzables'. La cuestión sobre la *cognitio intenzionalis*

¹ D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 2004, p. 13.

parte del desarrollo tardo-medieval del problema de los universales que, inaugurado en su complejidad por Boecio y Avicena, matiza como un sujeto conocente pueda aprender un objeto sensible. El estudio del desarrollo de la cuestión es interesante porque es propio con el comentario al *Isagoge* de Porfirio que es posible considerar el problema del conocimiento intencional como parte integrante del estudio sobre el hombre y sobre la exigencia de comprenderlo como ente existente. Esta exigencia, conectada a la tradición del problema de los universales, hace posible el nacimiento del problema de la intencionalidad. Este problema se manifiesta en el momento en el que tres elementos de la inteligibilidad del real como *conocimiento*, *intencionalidad*, *universal* confluyen en un único ámbito de análisis. El interrogativo de partida quiere mostrar las modalidades a través de las cuales un hombre puede acceder a los objetos y a los fenómenos observables en la naturaleza y como, por ellos, él puede formar en su intelecto ideas y conceptos abstractos y universales, directamente conectados al conocimiento de aquellos objetos y fenómenos.

El primer modelo de conocimiento intencional propiamente dicho, aquello que Perler llama «*das Modell der formalen Identität*»², surge de las primeras investigaciones conducidas por Tomás, principalmente en la *Summa Theologiae*, en el comentario al *De Anima* y en el comentario *In Sententiarum* de Pedro Lombardo. En estos textos, el Aquinate matiza las líneas fundamentales del camino que lleva el hombre al conocimiento del mundo, con la introducción del modelo intencional de conocimiento. La importancia de la ‘entrada en juego’ de las estancias de este modelo está claramente matizado por Fabrizio Amerini, que subraya que Tomás elabora una teoría del conocimiento de tipo ‘realista moderado’, que se porta de ‘origen’ para todas las teorías sucesivas elaboradas de sus primeros discípulos. Además, esta teoría actúa como ‘prueba de fuego’ para las teorías metafísicamente más complejas, no estrictamente conectadas al ‘primer tomismo’, como aquellas anglosajones que implican las relaciones entre el conocimiento y el lenguaje.

Aquella de Tomás es una teoría que consigue explicar con simplicidad y orden las modalidades a través de las cuales es posible un conocimiento

² Ibidem.

intelectual, de la aprensión de los objetos particulares a la formación de los conceptos mentales simples y complejos que a ellos se relacionan³. En este contexto teórico, se convierten en protagonistas las *intentiones* que, indicando el ‘tender’ del intelecto, explican como él pueda tener intencionalidad hacia algo y como este algo sea después presente en el intelecto. La relación que nace del ‘doble hilo’ de la intencionalidad – tender y referirse a algo – hace posible el nacimiento de lo que se denomina el ‘realismo moderado’ de Tomás⁴, que nace propio de este doble sentido de la dirección intelecto-mundo: del mundo al intelecto en el acto del tender, del intelecto al mundo en el acto de referirse, con el común denominador de los objetos preesistentes al acto conocitivo intelectual⁵. A partir de este doble sentido de intencionalidad, Perler empieza a describir la teoría de Tomás como aquella de la identidad formal entre el objeto existente y la representación intelectual del mismo objeto después de su conocimiento⁶.

Con este modelo gnoseológico, la tradición sucesiva a Tomás se pregunta sobre los modos a través de los cuales el hombre accede al mundo, intentando repensar la intencionalidad entendida como ‘tender y referirse a algo’. Tal tradición, retomando este modelo, está formada de una multiplicidad de *voces* en reciproca relación dialectica. La crítica moderna ha intentado ordenar la vastedad de esas *voces*, reorganizandolas en algunas corrientes de referencia, que permiten la individuación clara y distinta de las diferentes teorías intencionales. El criterio utilizado por Perler, de acuerdo con Conti, Geach y Tweedale⁷, es considerar el papel jugado por las *intentiones* dentro del proceso constitutivo de un conocimiento. Además de los modelos individuados por Hervaeus y Duns Escoto que, juntos a aquellos de Tomás, serán objeto de discusión del primer capítulo, Perler identifica otros tres modelos: a) el modelo ‘constitucional’, en el cual están Petrus Olivi y Teodoricus de Friburgo. Ese es así llamado porque los objetos son conocidos a través de una construcción mental, con la que primero el intelecto

³ F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa, 2013, pp. 13-17.

⁴ Relativamente a la expresión ‘realismo moderado en Tomás, se vea ibidem.

⁵ Se vea F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e la intenzionalità*, cit., p. 13 e p. 43.

⁶ Se vea D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, cit., p. 100.

⁷ Se vea A. Conti, *Second Intentions in the Late Middle Ages*, in S. Ebbesen, *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Reitzels Vorlag, Copenhagen, 1999, pp. 453-570; P. Geach, *A Medieval Discussion on Intentionality*, in Id., *Logic Matters*, University of California Press, Berkeley, 1972, pp. 129-138; M. Tweedale, *Origins of the Medieval Theory that Sensation Is an Immaterial Reception of a Form*, «Philosophical Topics», 20, 1992, pp. 215-231.

conoce la especie propia del objeto y, una vez terminada su identificación *per speciem*, conoce su aspectos singulares⁸. Las *intentiones*, en este modelo, permiten la identificación del objeto partiendo de las especies y de las propiedades que la constituyen; *b*) el modelo de la ‘clasificación ontológica’, cuyos exponentes principales son Jacobus Aescolus y Guillermo de Alnwick. Este modelo, común también en los escotistas del siglo XIV, individúa la existencia de un ordinamento jerárquico entre el objeto (*esse realis*) y su correspondiente mental (*esse intentionalis*), porque este último es solo una construcción intelectual ‘descolorida’ y subordinada a la cosa real que representa. De esta forma, el objeto y su representación mental se distinguen solo por su reciproca diferencia ontológica y las *intentiones* son las construcciones mentales que permiten al intelecto de conocer las cosas⁹; *c*) el modelo del ‘signo natural’, desarrollado por Guillermo de Ockham y Adam Wodeham. Este modelo – perteneciente a una más larga teoría del conocimiento sensible que se ocupa de las capacidades humanas de ordenar el mundo – investiga el intelecto relativamente a los modos con los cuales reconoce los elementos constitutivos de los objetos existentes. El intelecto, por eso, conoce a partir de las *qualitates impressae* en la mente por los sentidos. Estas calidades permiten primero la formación de una sensación intuitiva (sensación pura) y de una sensación abstractiva (imaginación) y, luego, la construcción de un conocimiento intelectual abstractivo (aprehension pura) y intuitiva (aprehension seguida de la formulación de un juicio perteniente al objeto). Las *intentiones*, dentro de este modelo, representan los entes que permiten al intelecto de ‘decodificar’ las *qualitates impressae* para llegar al conocimiento, al concepto y al juicio¹⁰.

Todos estos modelos, cada uno atribuyendo a las *intentiones* un papel diferente en el camino que ‘lleva’ el objeto en el intelecto, representan propio la investigación de una posible alternativa al ‘realismo moderado’ de Tomás, para entender si, además del tender y del referirse, la relación intelecto-mundo implica otros ‘movimientos intencionales’. Estos modelos, aunque son

⁸ Se vea *ibidem*, cit., p. 123.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 231.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 319 e Id., *Seeing and judging. Ockham and Wodeham on Sensory Cognition*, in S. Knuuttila-P. Kärkkäinen, *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, Berlino, 2008, pp. 151-169.

epistemológicamente bien formados y correctos del punto de vista de la gnoseología, no tuvieron en la recepción de la tradición por los Escolásticos renacentistas, especialmente los ibéricos, la misma fortuna que tuvieron los de Tomás, de Hervaeus y de Duns Escoto.

III – La intencionalidad en España. La llegada del tomismo en Salamanca

Desde la llegada de los Dominicos en España, probablemente en el 1218, y con la contemporánea institución de la Universidad de Salamanca, la España empieza un camino de crecimiento de los *studia* humanísticos muy cercano al del *Ordo Praedicatorum*. Este camino llega, en la segunda mitad del siglo XV, a recibir en toda su vastedad y profundidad la tradición medieval desarrollada por Tomás y sus discípulos, sin olvidar los que se pusieron en debate dialéctico con ellos. Esta recepción se realiza, según las fuentes históricas, a partir de dos acontecimientos fundamentales de la historia de la Universidad de Salamanca: los estatutos de Benedicto XIII del 1416 y los de Martín V del 1422¹¹. Con las disposiciones presentes en los dos estatutos, emanados para reconstruir los estudios del ateneo salmantino también del punto de vista de los programas de las enseñanzas, los docentes se preparan a acoger de forma estructuralmente fuerte los cambios que ocurrían e ocurrirán en la Europa de los siglos XV y XVI, teniendo en cuenta la base cultural del tomismo. Será a partir del encuentro de estas tres directrices – tradición tomista medieval, nuevos estatutos universitarios y humanismo – que se inaugurará el camino llamado de la *Escuela de Salamanca*, expresión con la que se indican los estudios surgidos en la Universidad de Salamanca de la segunda mitad del siglo XV a la primera mitad del siglo XVII. Entender de forma completa el significado histórico y filosófico de la *Escuela de Salamanca* significa considerar una muy amplia serie de contributos que, en el último siglo y medio, han profundizado todos los temas desarrollados, sobre todo en los siglos XV, XVI y XVII, de los filósofos y teólogos que vivieron y enseñaron en la ciudad del Río Tormes.

¹¹ Se vea *Constituciones de Martín V, 1422*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984.

En tal sentido, se pone un interrogativo: ¿qué significa *Escuela de Salamanca*?. El discurso definitorio sobre la *Escuela* tiene importancia fundamental, porque permite fijar los límites dentro de los cuales mover cualquiera investigación a ella conectada. Indagar las producciones culturales de los autores pertenecientes a Salamanca durante tres siglos es ciertamente arduo y interesa sobre todo los estudios de filosofía, teología, derecho, ética y moral. Lo que resultaría, si se considera tal partición de los saberes, sería la existencia no de una sola escuela, sino una multiplicidad de escuelas, dentro de las cuales cada una tenía una propia disciplina de referencia. Claramente, y la crítica lo confirmaría¹², esta idea no es la más correcta, porque las interconexiones y los prestamos entre las diferentes disciplinas eran continuas y los mismos docentes de la universidad poseían conocimientos amplios y transversales.

Para entender el real valor de la expresión '*Escuela de Salamanca*', se necesita antes de todo considerar *Salamanca ante la Escuela de Salamanca*, retomando el sugerente título propuesto por José Luis Fuertes Herreros en su volume sobre la circulación de los saberes en la España renacentista y del Barroco¹³. No es posible dar cuenta de la *Escuela de Salamanca* si no se entiende de forma completa el entorno donde nace y se desarrolla. En la Salamanca de los siglos XV-XVIII las continuas interacciones entre las diferentes corrientes filosóficas y culturales (Escolástica, Erasmismo, Humanismo) determinan una floración y una circulación de los saberes que pasa por encima las diferencias disciplinares, creando un *corpus* erudito que interesaba transversalmente cada campo de investigación. Los docentes de la universidad conocían muchos saberes, como indican también las prescripciones de los estatutos universitarios, propio a partir de los de Benedicto XIII. Acercarse al estudio de la *Escuela de Salamanca* de forma multidisciplinar, con la misma inclinación de los docentes del Renacimiento, parece ser la única vía que permite una comprensión completa de su significado: no una escuela con muchas direcciones, sino muchas direcciones recogidas en una sola escuela, que los representa enteramente y cuyos miembros

¹² Se vea J.L. Fuertes Herreros, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, p. 6.

¹³ Se vea Anxo Pena, M., *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008, pp. 18-65.

tienen interés a representarla en toda su importancia. Una vez entendida la necesidad de tratar unitariamente la *Escuela*, se necesita dar una definición unívoca. Miguel Anxo Pena, en la introducción a su recolección bibliográfica sobre la *Escuela*, insiste sobre la necesidad de encontrar esta definición a través del reconocimiento crítico de los personajes, textos y acontecimientos que la caracterizan. Él subraya que, en el siglo XVI, los salmantinos tenían total conciencia del momento histórico en lo que vivían y de su pertenencia a una escuela con una precisa dirección y una clara corriente de pensamiento. Por lo contrario, en la contemporaneidad la definición de *Escuela de Salamanca* está sujeta a equívocos muy fáciles y a consideraciones muy distintas de investigador a investigador sobre los significados, los antecedentes y la herencia de la Escuela y de sus autores. Estas diferencias determinan una confusión para un investigador que decida, de forma definitiva, de establecer que es la *Escuela de Salamanca*. En su obra, Anxo Pena aconseja primero repensar el siglo XVI español no como una época de crisis, sino de cambio, en lo que los Concilios de la Iglesia y las obras de los teólogos y de los filósofos españoles que participaron en ellos, constituyen un momento de ruptura y de crecimiento con respecto a la crisis de la humanidad que estaba poniendo en peligro la estabilidad de la Europa. En segundo lugar, es necesario considerar los intereses de los autores de la *Escuela*, que se dividían entre teología, filosofía y jurisprudencia. Para los investigadores salmantinos del XVI, estos intereses confluyen todos en la exigencia de mostrar una ‘vía buena’ que permitiera al hombre de actuar bien en el mundo. Por eso, según Anxo Pena, temas como la libertad del hombre y la cuestión sobre el papel del hombre son propios de las discusiones de la *Escuela de Salamanca*, que ve como exponentes fundamentales también sobre estos temas Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Domingo Báñez y Luis de Molina. Como consecuencia de este cambio, jugado entre la perspectiva histórico-dogmática y la teológico-práctica, la *Summa Theologiae* de Tomás, sustituyendo las Sentencias de Pedro Lombardo, permite apreciar el nuevo interés por el mundo de los teólogos y filósofos salmantinos de los siglos XV y XVI, que abandonan las especulaciones formales, para dedicarse a entender de forma más cercana el funcionamiento del mundo. En este contexto, no se tiene que olvidar

las diferentes metodologías de investigación que se desarrollan en Salamanca, y correspondientes a las cátedras presentes en la facultad de teología, de *Prima*, de *Visperas*, de *Escoto* y de *Durando*. Dentro de ellas, los maestros salmantinos, en particular Vitoria, heredan y perfeccionan los métodos de los maestros franceses e ingleses, como John Mair, John Fisher, Josse Clichtove, Jacques Lefèvre d'Étaples, Johannes Eck, Siliceus y Clenardus, llevando a completa maduración las teorías y los conceptos que, ya partiendo del Concilio de Costanza, habían encendido la reflexión de los teóricos de Salamanca. En este sentido, la trayectoria histórica que de Constanza lleva a Trento, es significativa para mostrar como la *Escuela de Salamanca* encuentra y dialoga con el humanismo, y como los diferentes autores empiezan a dialogar y a entender la recíproca necesidad de intercambiar las ideas. Este intercambio, producido en la *Cátedra de Prima* de la facultad de teología, se difunde por todo el mundo filosófico salmantino, dando origen a la transformación definitiva de la *Escuela* y a su apertura al mundo y a sus problemáticas. Lo que resulta es que, al final del siglo XVI, la *Escuela de Salamanca* se convierte en un centro de referencia para la cultura española y, luego, uno de los centros más importantes para la difusión de la cultura cristiana y para la defensa del dogma a partir de la Contrarreforma. La definición de *Escuela de Salamanca*, en este sentido, es la de centro cultural de referencia para la Europa de los siglos XV y XVI, en la cual la circulación de los textos de los maestros salmantinos son fundamentales para empezar una nueva reflexión sobre el papel del hombre en el mundo.

Dentro de este ambiente cultural, la teoría del conocimiento y de la intencionalidad, así como teorizada por el tomismo medieval, se convierte en uno de los pilares metodológicos de muchos teólogos y filósofos de la *Escuela de Salamanca*. Ya a partir del ventenio sucesivo a la emanación de los estatutos del 1422, la reflexión salmantina sobre las modalidades de acceso al mundo por parte del hombre a través de las *intentiones* toma una profundidad notable. En este sentido, uno de los primeros ejemplos es la *Clavis Sapientiae* de Lope de Barrientos que, propio a partir de los conceptos tomistas de *cognitio* y de *intentio*, alcanza responder sobre las posibilidades que un hombre tiene para relacionarse al mundo y sobre la forma con la que puede tener conocimiento de los objetos y de

los fenomenos que lo constituyen. Esta obra matiza propio su herencia de las obras del tomismo medieval, a través de continuas citas a las Sumas de Tomás y del *Tractatus* de Hervaeus. Modalidades similares se encuentran unas décadas más tarde con el *De unico vocationis modo* de Bartolomé de Las Casas. En su obra, él propone su investigación sobre el conocimiento, ayudandose con los conceptos tomistas de *cognitio* y de *intentionalitas*. La misma idea se encuentra en el *Tratato de la victoria de sí mismo* y nel *De locis theologicis* de Melchor Cano, en las cuales se pregunta, entre las muchas cuestiones, sobre las capacidades conocitivas y las normas que ajustan la acción en el mundo, recurriendo a la intencionalidad como posible teoría explicativa de esas capacidades y normas. Ejemplo aun más claro de la recepción tomista por parte de la escolástica salmantina es Domingo Báñez que, dentro de su *Scholastica Commentaria*, reinterpreta las cuestiones tomistas sobre el conocimiento, juntandolas con las nuevas propuestas de la tradición humanistica contemporanea a ello, en un ventajoso debate entre antiguo y moderno.

Estas teorías se desarrollan todas dentro del contexto cultural que Juan Belda Plans define del *humanismo crítico cultural*, que difiere del *humanismo teológico*, rechazado por los teólogos y los filósofos salmantinos¹⁴. Efectivamente, en el primer caso, se trata de un tipo de humanismo que recoge y acepta la tradición clásica y medieval relativa a las cuestiones sobre le hombre, que ayuda los salmantinos a entender mejor el nuevo sentido del hombre surgido a partir del Concilio de Costanza. Estas reflexiones llevan, dentro del siglo y medio siguiente, a considerar el hombre al centro del mundo, como ser que realiza completamente sí mismo en el mundo donde conoce y actúa. En el segundo caso, lo del humanismo teológico, los salmantinos oponen larga oposición, porque se trata de un tipo de humanismo que plega las interpretaciones biblicas a la necesidad de considerar el hombre centro del mundo, aprendo al así llamado positivismo bíblico. Partiendo de la corriente humanistica crítico-cultural, los autores que en Salamanca tratan de teoría del conocimiento y de la intencionalidad unen las estancias de la tradición con las nuevas del humanismo,

¹⁴ Cfr. M. Cano, *De Locis Theologicis*, BAC, Madrid, 2006, p. XCIV-XCV.

en un diálogo continuo entre tradición y innovación, que los llevará a ser protagonistas de la filosofía y de la teología en el Renacimiento europeo.

Hablar de teoría de conocimiento y de la intencionalidad en la *Escuela de Salamanca* no significa discutir de una ‘variación sobre el tema’ de la *cognitio* y de las *intentiones*, sino significa poner en juego todas las teorías antiguas y modernas sobre el significado de la existencia del hombre en el mundo y, a partir de estas, redefinir los límites de los significados de conocimiento y de intencionalidad, para entender porque estas teorías se presentan como aquellas mayormente funcionales para comprender el estatuto del hombre en el mundo. La funcionalidad de las teorías es justificada también por causas externas a aquellas exclusivamente lógico-epistemológicas, como por ejemplo la escalera que, en el edificio histórico de la Universidad de Salamanca, explica el camino que el hombre tiene que recorrer para mejorar sí mismo, conociendo el mundo a lo mejor de su posibilidades y actuar en ello sin cometer errores moralmente condenables.

Los autores de la *Escuela de Salamanca* retomarán las fuentes para reinterpretarlas a la luz de las diferentes condiciones históricas, políticas, sociales y intelectuales de la época y las integrarán con las nuevas teorías filosóficas y teológicas del Renacimiento español, especialmente a partir de la época del Concilio de Trento.

IV – Juan Sánchez Sedeeño y la Aristotelis Logica Magna. Entre tradición e innovación

Entre los teólogos y los filósofos de la *Escuela de Salamanca*, lo que mejor retoma y lleva a completa madurez el diálogo entre tradición y modernidad en el ámbito de la teoría del conocimiento y de la intencionalidad es Juan Sánchez Sedeeño que, en su *Aristotelis Logica Magna*, hace una *summa cognitionis et intentionalitatis*. Tomando como *casus* los comentarios a los *praedicamenta* aristotélicos – las *Logica Magna* constituyen el género literario más utilizados por la Escolástica renacentista para comentar la lógica aristotélica – el dominico salmantino construye una teoría del conocimiento basada en las intenciones, que

respetar tanto la tradición tomista tanto la innovación humanística que piensa el hombre al centro de las investigaciones sobre el mundo. En este sentido, explicar como el hombre accede al mundo no es un mero ejercicio de ‘lógica del conocimiento’, sino significa establecer las modalidades a través de las cuales el hombre se puede convertir en protagonista conciente de su vida en la tierra, gracias a la correcta aprensión de los objetos y de los fenómenos que la constituyen. El análisis de la teoría del conocimiento de Sánchez Sedeño parte de la búsqueda de la relación entre los *entia realia*, los objetos del mundo, y los *entia rationis*, los mismos objetos conocidos y elaborados por el intelecto conocente. Del punto de vista lógico, el dominico matiza principalmente cuatro puntos: *a)* para entender exhaustivamente la forma de conocer es necesario entender como un ser humano configura su personal capacidad inteligible de los objetos *extra animam*; *b)* esta configuración puede ser expresada bajo la forma de relación, de la cual es posible individuar dos tipos, o sea la relación entre los objetos existentes en el mundo y la relación entre el objeto del mundo y su correspondiente en el intelecto; *c)* la efectiva existencia de los entes de razón necesita una aclaración a propósito del conocimiento del universal: colateralmente a la relación, Sánchez Sedeño afirma que también el universal es un ente y como ente tiene que ser estudiado. Él consigue demostrar que el universal es un ente lógico, que puede ser estudiado sin tomar categorías metafísicas; *d)* el estudio de la relación introduce la teorización de la intencionalidad, porque *prima intentio* y *secunda intentio* son aquellos entes que permiten conocer intelectivamente algo. La primera, a través del *actus intelligendi*, propone el objeto como *id quod intelligitur*; la segunda desempeña el papel de ‘decodificador’ del objeto como *ens rationis* formado en el intelecto en seguida a un acto conocitivo. A la *secunda intentio* pertenecen la actividad abstractiva y la reconocimiento de los predicables – en sentido porfiriano – deducidos de los entes reales.

Estos puntos representan el camino de investigación lógico y epistemológico que llevan Sánchez Sedeño a construir el edificio del conocimiento humano, explicando de forma completa, profunda y exhaustiva las modalidades con las cuales el hombre accede al mundo. Todavía, propio en virtud de la unión entre tradición y innovación y de las estancias del humanismo crítico-

cultural, Sánchez Sedeño no para su investigación – así como hubiera requerido la tratación medieval del problema – y la concesa con el más largo camino de la investigación sobre el significado de la existencia terrena del hombre. Por eso, él dedica muchas cuestiones de su obra a las conexiones de la intencionalidad con la religión, la teología y con las teorías de la correcta acción moral, demostrando su sensibilidad por los temas de la tradición y también por los expresados por los autores de su contemporaneidad.

Este trabajo, reconstruyendo la principales etapas que han llevado la intencionalidad en Salamanca, no se configura sólo como un trabajo de explicación lógica del proceso de conocimiento, sino abre la vía a una posible nueva hermenéutica de la acción humana; esta no tiene que ser evaluado sólo por el derecho –natural o positivo–, sino que puede ser estudiado también desde los puntos de vista epistemológico y moral, a fin de hacer completas, en estas dos disciplinas, las reflexiones sobre el hombre, sobre su modo de estar en el mundo y, en general, sobre su destino.

Capítulo I – *Excursus histórico acerca del problema de la intencionalidad en la Edad Media*

Las teorías del conocimiento elaboradas por Tomás de Aquino y Hervaeus Natalis se demuestran funcionales al entendimiento de la relación entre sujeto y objeto y, por consiguiente, serán las que tendrán mayor consideración en los siglos siguientes, especialmente en área ibérica, donde estos autores se verán como verdaderas *auctoritates* para comprehendere el funcionamiento del conocimiento y los modos a través de los cuales el hombre puede conocer el mundo que lo rodea.

Además, como la mayoría de los filósofos y teólogos ibéricos entre los siglos XV y XVI pertenecían a la Orden de los Dominicos de San Esteban de Salamanca, Tomás¹⁵ y Hervaeus¹⁶ se confirman los autores medievales que

¹⁵ Para un perfil bio-bibliográfico de Tomás de Aquino se vea P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma, 2012.

¹⁶ Las vidas y las obras de Hervaeus Natalis son tratadas en J.P. Doyle, *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (D. 1323), the Doctor Perspicacissimus, on Second Intentions*, Marquette University Press, Milwaukee (WI), 2008.

necesitan una mirada más atenta para comprender la herencia medieval recogida por los autores renacentistas españoles.

El primero matiza, en muchas partes de su *corpus*, una primera estructura del problema del conocimiento intencional, designando la *intentio* como una de las nociones claves que permiten entender, a nivel epistemológico, el proceso de conocimiento. El segundo escribe, al empiezo del siglo XIV, el *Tractatus de secundis intentionibus*, donde presenta, por primera vez de forma sistemática, las *intentiones* y la *cognitio per intentiones*; según Hervaeus, *prima intentio* y *secunda intentio* se convierten en el medio a través del cual un hombre puede conocer y relacionarse con el mundo sensible¹⁷.

La renovación renacentista de los estudios filosóficos y teológicos, dentro del Orden Dominico, se conecta principalmente a la recuperación de los estudios sobre el tomismo medieval, tanto a nivel histórico que hermenéutico, porque figuras como aquella justo antes introducidas se convierten en referencias fundamentales para defender la tradición del tomismo frente al nominalismo, para acercar el primero a las primeras teorías humanistas del Renacimiento¹⁸.

La comprensión del desarrollo de las corrientes humanísticas de la España del siglo XVI nace de la análisis del tomismo medieval y, por esto, Tomás se convierte en el punto de partida sobre el senso de intencionalidad hasta llegar a Sánchez Sedeño. Aunque desde Aristóteles la teoría del conocimiento es central en la especulación filosófica, y algunos críticos¹⁹ han intentado encontrar en el

¹⁷ Acerca de la paternidad de la teoría de la intencionalidad se vea, L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis Opera Philosophica*, cit., pp. 251-301.

¹⁸ Se vea J.A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604). Introducción a su obra filosófica y teológica*, Serie de Filosofía Española, Pamplona, 1999, pp. 20-21.

¹⁹ Entre los autores que se han empeñado a estudiar la teoría del conocimiento en Aristóteles se señalan J. Rohmer, *L'intentionnalité des sensations de Platon à Ockham*, «Revue des Sciences Religieuses», Vol. 25, pp. 5-39; J. Owens, *Aristotle. Cognition a Way of Being*, «Journal of Philosophy», Vol. 6, 1976, pp. 1-11; E. Runggaldier, *On the Scholastic or Aristotelian Roots of "Intentionality" in Brentano*, «Topoi», 8, pp. 97-103; G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford, 1993; Iakovos Vasiliou, *Perception, Knowledge and the Sceptic in Aristotle*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Vol. 14, pp. 83-131; R. Sorabji, *Intentionality and Physiological Processes. Aristotle's Theory of Sense Perception*, in M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1995; S. Everson, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford, 1997; V. Caston, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. LVIII/2, 1998, pp. 249-298; D. Perler (eds.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden, 2001; A. Chrudzimski, *Brentano and Aristotle on the Ontology of Intentionality*, in D. Fisette, G. Fréchette (eds.), *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2013.

mismo Estagiríta los pródromos de la *cognitio per intentiones*, es con el Aquinate que las reflexiones van a tener la forma que será heredada del tomismo de la Segunda Escolástica²⁰.

En Tomás, todavía, no está alguna tratación sistemática de la intencionalidad del punto de vista gnoseológico. Él se empeña, bajo este punto de vista, a utilizar el lenguaje filosófico de su época para entender las modalidades a través de las cuales un hombre puede conocer; en este léxico estaba también el término *intentio*²¹. Por otra parte, Tomás entrega gran importancia al uso de esa palabra. Él, en su obras más maduras, dedica un papel muy importante al concepto de ‘intención’²². El Aquinate define de forma muy puntual el proceso conocitivo, a través del uso del concepto de intencionalidad²³, dentro de un más amplio debate perteneciente a la verdad en general y a la verdad de un conocimiento en particular²⁴. Además, el proceso de conocimiento se pone dentro de los debates pertenecientes a la relación hombre-mundo, investigado desde los puntos de vista teológico-moral y social, más allá de la gnoseología. De aquí sale la necesidad de estructurar el estudio de los conceptos de conocimiento y de *intentio* a lo largo de tres caminos: gnoseológico, teológico-moral, antropológico.

La teoría del conocimiento en Tomás se conecta directamente al concepto de *adaequatio*, que expresa de forma precisa como un objeto y un sujeto pueden relacionarse entre ellos²⁵. La *adaequatio*, a través de la *assimilatio* entre objeto y sujeto se presenta como una forma primitiva de *medium*, de lo cual empezar a investigar para comprender como funciona de forma completa el conocimiento

²⁰ Se vea Aristotele, *L'anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano, 2001, II, 5, 418a 4-6; III, 4, 429a 27-29; III, 8, 432a 2-4.

²¹ Se vea Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, p. 5.

²² Se vea D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, cit., p. 31: «eine der einflussreichsten mittelalterlichen Intentionalitätstheorien, die bis weit in die Neuzeit hinein diskutiert wurde auch die Entstehung der modernen Intentionalitätsdebatten im späten 19. Jh. prägte, stammt von Thomas von Aquin».

²³ Se vea *ibidem*, pp. 61-79.

²⁴ Se vea L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M Opera Philosophica*, cit., p. 41.

²⁵ Se vean A. Kenny, *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Anchor, Garden City (NY), 1969; J.P. O'Callaghan, *The Problem of Language and Mental Representation in Aristotle and St. Thomas*, «The Review of Metaphysics», Vol. 50/3, 1997, pp. 499-545; R. Pasnau, *Theories of Cognition in Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M Opera Philosophica*, cit., pp. 48-64; E. Stump, *Aquinas*, Routledge, New York, 2003; J. Brower, S. Brower-Toland, *Aquinas on Mental Representation. Concepts and Intentionality*, «Philosophical Review», Vol. 117/2, 2008, pp. 193-243; F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa, 2013, pp. 49-83.

humano. El ser ‘asequible’ del mundo consiste en el poder recepcionar el objeto y construir, a partir de su conocimiento, su ‘similar’ en el intelecto. Esta asimilación genera un conocimiento ‘verdadero’ o, para acordarnos de Pierre Rousselot, un conocimiento ‘absolutamente completo y verdadero’²⁶, porque el Aquinate encuentra aquí el lugar del concepto de *veritas*. La *adaequatio* entre *intellectus* e *res* hace posible un conocimiento, dado que el conocimiento ‘verdadero’ sigue a la concordancia entre el objeto conocido y el sujeto conociente. La conexión entre *subiectum* y *obiectum* y la estructura de la *adaequatio* de la I cuestión del *De Veritate*, llevan a afirmar que la teoría del conocimiento tomista puede ser definida como una forma de ‘realismo moderado’. Esta expresión deriva del hecho que la existencia de la *res* en el mundo sensible es necesaria para conocer, y esto explica el uso del término ‘realismo’. Este realismo es, de todas formas, moderado, porque el intelecto juega un papel fundamental para el conocimiento, porque permite formar el mismo conocimiento después del proceso de adecuación. En este caso, lo que tiene realidad tiene existencia sin el trabajo del intelecto y conocer significa aprender la realidad externa, llegando a la comprensión de su naturaleza y de los objetos en ella contenidos²⁷.

La percepción intelectual de las *res* viene de los cinco sentidos, produce una percepción de los aspectos formales de lo que existe en el mundo y no depende de la transmutación de los sentidos (*inmutación*). Con la percepción intelectual termina el conocimiento de los objetos, que vienen ‘grabados’ a nivel intelectual, a través del sentido interno, de la fantasía, de la *aestimativa* y de la memoria. A estos se añade la facultad cogitativa, que permite la elaboración de los conceptos a partir de los sentidos internos. La configuración de los sentidos internos así determinada permite elaborar un esquema del proceso de conocimiento tomista:

obiectum → sentidos externos → sentidos internos → *subiectum*

²⁶ P. Rousselot, *L'intellettualismo di San Tommaso*, a cura di Carmelo Vigna, Vita e Pensiero, Milano, 2000, p. 105.

²⁷ F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, cit., p. 49 e S. MacDonald, *Theory of Knowledge*, in N. Kretzmann, E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 161: «on Aquina's view, intellect is the power by virtue of which we can be assimilated in this way to reality, and by virtue of intellect's activity of understanding (*intellectus*) we can grasp the natures of things».

A este punto, considerando el esquema, se ponen tres interrogativos:

- ¿el conocimiento del mundo, a partir de esta estructura, es estable?
- ¿como se reconoce un objeto después que desaparece de los sentidos?
- ¿como se reconocen las propiedades comunes a una multiplicidad de *res*?

Tomás refina su teoría del conocimiento y propone la entrada de otros dos conceptos: *conversio ad phantasmata* y *abstractio*; ambos se sitúan en la parte de esquema que ve el pasaje de las *formas* al *subiectum*, pasando por los sentidos, tanto externos como internos, recordando que el intelecto no pertenece a los sentidos, sino es una *virtus animae*. Considerando estos nuevos conceptos, el esquema sobre la *cognitio* se enriquece:

obiectum → *formae sensibilis* → sentidos externos →
sentidos internos + *conversio ad phantasmata* → *abstractio* → *subiectum*

El *subiectum* podría ser realmente parte activa del proceso de conocimiento a partir del momento de la *abstractio*, derrocando el esquema apenas matizado²⁸. Bajo este punto de vista, Tomás introduce el concepto de *intentio*, con el cual él opera un cambio en su teoría de conocimiento. El *intentio* está definida «dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. [...] Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit»²⁹. El Aquinate, en el *articulus* I de la *quaestio* 12 de la *pars* I-II de la *Summa Theologiae*, intenta establecer si la intención pueda pertenecer al solo acto de voluntad o también a aquello de intelección y, concluyendo que primariamente indica el acto de voluntad o también a aquello de intelección, piensa que es posible definir como la ‘tendencia de algo hacia algo’.

Para Tomás, el model intencional continua a contemplar la presencia de los mismos elementos: un sujeto que conoce, un objeto conocido, un *medium* entre los dos que hace posible el conocimiento. La justificación de Tomás a propósito de esta presencia está demostrada en el II artículo de la cuestión 85 de

²⁸ Se vean H.D. Simonin, *La notion d'intentio dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», n. 29, 1930, pp. 445-463; A. Hayen, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, de Brouwer, Paris, 1942; M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Etude Médiévales, Montréal-Paris, 1950; J. Jacobs-J. Zeis, *Form and Cognition. How to Go Out of Your Mind*, «The Monist», n. 80, 1997, p. 540;

²⁹ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 1, *respondeo*.

la I parte de la *Summa Theologiae*. Cuando un sujeto conociente mira un objeto, el proceso que permite su conocimiento tiene dos momentos: *a) cognitio sensitiva* e *b) cognitio intellectualis*³⁰. En el primer momento, el intelecto del sujeto conociente se limita, por medio de los sentidos, a conocer lo que existe en el mundo sensible como objeto de aquel mundo. En el segundo momento, el conocimiento del objeto se convierte en una elaboración intelectual que culmina en la creación, dentro de la mente del sujeto conociente, de la imagen del objeto conocido; este segundo momento crea el *phantasma* y lleva el intelecto a conocer de forma completa.

Considerando este punto de vista, es necesario encontrar el *medium*: ¿existe algo que pueda ser el medio de la relación conocitiva intencional, definiendo mejor el conocimiento intencional?

Una de las respuestas a esta investigación puede ser representada de la *intentio* que lleva consigo el significado de *tendere in (aliquid)*; para confirmar esta posibilidad, es útil tomar en cuenta una cita de el *Scriptum super Sententiis* donde Tomás, intentando comprender como la *intentio* puede ser entendida como propia del intelecto, escribe que

[intentio] dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum: sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio [...]. Unde intentio in ratione sua ordinem quemdam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum, non est nisi per intellectum, cuius est ordinare.³¹

A partir de esta cita, se puede concluir que para Tomás la *intentio* se define como la entidad mental que se pone entre objeto y sujeto y que permite al sujeto conociente de aprender; según Tomás las propiedades que posee son las siguientes:

³⁰ Se vea P. Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, cit., p. 19.

³¹ Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, l. II, d. 38, q. 1, a. 3, respondeo.

1. *mediatio*. Lo que pone en comunicación dos elementos, en este caso objeto y sujeto, para que entre ellos se establezca una relación;
2. *distensio*. A través de la creación de una ‘distancia’ entre objeto y sujeto, la intención se convierte en medio entre los dos y permite la tensión del uno hacia el otro;
3. *ordo*. Con esta propiedad se justifica la eminencia de uno de los dos elementos de la relación; en este caso, el sujeto sobre el objeto de la aprehensión.

El conocimiento de los universales, en contra, pone mayores dificultades, porque el proceso no permite explicar como de un objeto se puedan abstraer su propiedades. Tomás intenta resolver estas dificultades en el III artículo de la *quaestio* 85 de la I parte de la *Summa Theologiae*:

universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius [...]. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora [...]. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal, naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.³²

De esta cita se deduce que el conocimiento del universal tiene dos momentos interconectados entre ellos, como pertenecientes a un mismo acto. En el primero modo el universal se considera como *intentio universalitatis*, o sea como intención singular que es propia del sujeto que conoce y, a nivel de relación atributiva, se dice de muchos objetos. En el segundo momento, con la operación de adquisición ya concluida, se crea la formulación del *verbum* mental que realiza

³² Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 85, a.3, ad 1.

intelectualmente lo que es conocido por medio de la abstracción intencional; en el intelecto del sujeto conocente la abstracción concluye en la posibilidad de generar el concepto correspondiente a las propiedades universales de una multiplicidad de objetos³³. Uno de los aspectos más interesantes de este proceso, además de explicar lógicamente como lógicamente un hombre conozca los objetos que se dan a su sensibilidad de la forma más completa posible, es lo que parece establecer una doble existencia de las *intentiones*. Por eso, existen dos tipos de intenciones que se ponen en el mismo proceso intencional:

- el primer tipo es lo que permite a un sujeto conocente de ponerse en relación con el mundo que lo rodea y de conocer los objetos que lo constituyen;
- el segundo tipo es lo que permite al mismo sujeto de aprender las propiedades universales de los objetos conocidos, a través del proceso de abstracción.

El proceso intencional que se pone como común denominador es determinado de la *intentio* como *medium*, que pone en relación objeto y sujeto. Con las nociones que han sido individuadas hasta aquí, el proceso intencional de conocimiento está mejor definido:

subiectum → *intentio* como *medium* → *obiectum* → *cognitio* del singular por medio del primer tipo de intención → *abstractio* para la formación del universal → *cognitio universalis* como concepto creado por medio del segundo tipo de intención.

Los debates sobre la teoría del conocimiento y de como el hombre pueda interactuar con el mundo que lo rodea, en Tomás no se paran en el ámbito gnoseológico, sino se extienden también a los ámbitos ético-moral y antropológico. En el primero, el concepto de salvación se propone como motor de las acciones humanas y de la interacción entre hombre y mundo. La gnoseología no puede explicar de forma exhaustiva las condiciones de posibilidad con las cuales un hombre conoce y se enfrenta al mundo, especialmente si se toma en

³³ Se vean R. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, trad. it. Fulvio Di Blasi, Armando Editore, Roma, 1999, pp. 71-75. Se vea también A. Kenny, *Aquinas on Mind*, cit., p. 109.

cuenta el significado de la *intentiio ex parte voluntatis*. Esta, explicando como un hombre puede actuar en el mundo, abre el camino a discusiones propias de ámbitos diferentes del gnoseológico, como aquello de la teología. La teoría de la intencionalidad, como se empeña a explicar las condiciones de posibilidad del conocimiento, es la base para el estudio del papel del hombre en el mundo, tanto como ser que conoce, tanto como criatura de Dios. El estudio de la intencionalidad no puede resolverse solo en el ámbito lógico, porque sería demasiado estéril pensar que esa tipología de teoría del conocimiento se refiera a la sola elaboración de entidades lógicas, sin alguna referencia a la esfera práctica de la vida del hombre.

La relación hombre-mundo, de todas formas, se juega dentro de una sociedad constituida por una multiplicidad de personas asociadas entre ellas, que ejercen diferentes funciones además de aquellas estrictamente relacionadas al conocimiento y a la acción en el mundo. Una de esas funciones es aquella conectada a la vida en una sociedad gobernada por una forma determinada de gobierno. La reflexión acerca de esta función se rige sobre el interrogativo que se pregunta cual es la forma de governo más adecuado para que la relación hombre-mundo pueda desarrollarse correctamente en las formas hasta aquí analizadas. Esto se tratará en el *De Regno*, que explica como el hombre pueda vivir en el mundo en la mejor sociedad posible.

Después de las teorías de Tomás, se elaboran casi contemporaneamente dos teorías del conocimiento intencional que profundizan más de cerca las cuestiones conectadas a las *intentiones*: la de Hervaeus Natalis, uno de los primeros discipulos de Tomás, que escribe al amanecer del siglo XIV el *Tractatus de secundis intentionibus*, y la de Duns Escoto que, en diferentes parte de su *corpus*, analiza el problema de las *intentiones*.

Hervaeus escribe su tratado acerca de las *intentiones*, tomando en cuenta la teoría de la intelección *per phantasmata* de Tomás. Si por él es la *conversio* que permite el pasaje del objeto en el intelecto, por Hervaeus es necesaria la introducción de las *intentiones*, que explican el conocimiento intelectual de una *res mundi*.

Según Hervaeus, cuando una persona conoce, se dirige hacia los objetos que conoce (*tendere in aliquid*); estos objetos se definen como propios de la *primera intención*, cuya función es la de expresar lo que es conocido del intelecto cuando conoce algo existente *extra animam*. Además, existen objetos correspondientes a los universales, definidos de *segunda intención*, creados en el intelecto *per abstractionem*. Lo que resulta de la *cognitio per intentiones* es lo que Hervaeus define *conformitas realis*: los entes mentales se encuentran en el intelecto por el acto de intelcción del mundo, donde existen como entes reales.

De esta forma, la teoría del conocimiento de Hervaeus enriquece la de su maestro y se puede esquematizar de la siguiente manera:

conocimiento sensible del particular → primeras intenciones → abstracción de la realidad para la formación de los universales → segundas intenciones

Entre conocimiento sensible y intenciones Hervaeus introduce una noción, la de *habitus*, que establece la relación de adecuación entre objeto conocido y sujeto conocente. Su tratación, junta a la de las nociones de *intentio* y de *prima intentio* es matizada en el I artículo de la I cuestión del *Tractatus*

Tomás, en el prólogo del *De ente et essentia*, escribe que «ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut a facilioribus incipientes convenientior fiat disciplina»³⁴. La advertencia de Tomás, o sea proceder de las cosas más conocidas a las menos conocidas es útil a Hervaeus para justificar el estudio de la intención, porque *multipliciter dicitur*: se puede decir o en referencia a la voluntad (*ex parte voluntatis*) o en referencia al intelecto (*ex parte intellectus*)³⁵.

Según el primer *modus intentionis*, el significado del término *intentio* se refiere a todas las palabras que expresan voluntad, utilizadas cuando un sujeto quiere hacer cualquiera acción potencialmente posible. Pero, la *intentio ex parte voluntatis* puede significar, de un punto de vista lógico, también la misma cosa

³⁴ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, Bompiani, Milano, 2002, c. 1, p. 76.

³⁵ Se vea Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q. 1, a. 1, ed. & trans. by John P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee, 2008, pp. 332-333: «primo intendo distinguere de hoc nomine 'intentio' quod multipliciter dicitur [...] ex parte voluntatis [...] ex parte autem intellectus».

que es objeto de la voluntad. El ejemplo de Hervaeus es lo del agua: si un sujeto tiene la intención de beber porque tiene sed, el agua será la *intentio* de quién tiene sed y beber será su voluntad³⁶.

También *ex parte intellectus* se presentan dos significados que contribuyen a la definición de la *intentio*:

- el primero se refiere al sujeto, y se denomina *ex parte intelligentis*; subsiste cuando en el intelecto se forma el concepto de la cosa conocida. Así, es necesario que la cosa exista o, por lo meno, que se pueda intuir intelectivamente. Por eso, una *res* puede ser entendida *formaliter* (tiene *esse reale*) o *in abstracto*;
- el segundo significado, denominado *ex parte rei intellectae*, toma en cuenta la cosa que es objeto de intelección, *qui tendit ad intellectum* cuando ella misma es conocida. Por eso, es la *res* que permite al intelecto de poderse relacionar al mundo.

Estos dos significados de la *intentio* demuestran la posición ‘realista moderada’ también de Hervaeus por lo que se refiere al *intelligere*. La función de *habitus* se conecta a la *adaequatio* de Tomás. Hervaeus, pero la considera como lo *cui tendit* el intelecto que conoce. Los dos autores, de esta forma, profundizan la relación entre el hombre que conoce y el mundo conocido por él, siempre mirando a un conocimiento ‘verdadero’ del mundo y, por consiguiente, a una acción recta, que depende de la adecuación de los dos *relata*. En Hervaeus esta adecuación se da por medio de la *habitus*; en Tomás, a través de la *veritas*. Ambas, sin embargo, realizan la misma tarea de la misma forma: conectar los términos de una relación, como aquella que subsiste entre objeto y sujeto, al fin de obtener un conocimiento verdadero y una acción recta.

El sujeto posee una *cognitio veram et obiectivam* de lo que está conociendo; esto queda claro en el ejemplo del conocimiento de una casa:

«quando aliquis habet ante se totam unam domum ut visam dicitur quod talis habet in conspectu suo totam domum»³⁷. El concepto de visión subraya la relación entre intelecto y *res* para conocer y el sujeto conoce el conjunto de

³⁶ Ibidem, p. 333: «alio modo, dicitur intentio res intenta, sicut quandoque voluta dicitur res voluta quam scilicet aliquis vult, sicut sidiceretur quod bibere est voluntas sitientis».

³⁷ Hervaeus Natalis, *Tractatus de secundis intentionibus*, q. 1, a. 1, p. 335.

elementos que forman la ‘casa’. Todavía, el sujeto no crea el concepto de ‘casa’, sino es la *habitus* que permite ‘intencionar’ el conjunto objetivo de elementos como una casa. En este caso, la intención se presenta como la que ofrece la posibilidad de conocer una *res*, pero no se identifica con ella, porque las cosas existen en el mundo de forma independiente.

La conexión *per habitudinem* entre intelecto y *res* determina la existencia de tres elementos, que constituyen la estructura de la *cognitio per intentiones*:

- *intentio*. Se puede analizar según tres áreas: a) lo de la *voluntas*, donde el *intentio* se explica como objeto de la voluntad de quién quiere hacer algo; b) el epistémico, que se encuentra en el proceso de aprehensión y se realiza como medio a través del cual es posible conocer algo; c) el lógico, donde el papel de la *intentio* es mostrar como la *res* se estructura en el intelecto después del acto conocitivo;
- *sujeto*. Es quién se relaciona al objeto externo por medio de la *habitus*, que permite la misma *cognitio*;
- *objeto*. Definido como *res*, representa el fundamento del conocimiento. Sin el mundo de los objetos, no podría ser posible alguna aprehensión. Además, la *res* tiene un estatuto existencial independiente.

Este tipo de estructura matiza la separación entre objeto y sujeto y sugiere que la *prima intentio* no es la misma cosa conocida; de esta manera, se dan dos tipos de entes: *realis* y *rationis*. A este último tipo de ente pertenece la *prima intentio*, que se refiere a algo verdaderamente existente, no es la cosa real, sino representa ella cuando viene conocida y también privaciones y negaciones le pertenecen, porque se refieren siempre a algo real.

Estos significados de *prima intentio* parecen recordar la definición de ente de razón del *De ente et essentia*. Tomás, discutiendo sobre la distinción entre ente real y ente de razón, escribe: «secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmatiua propositio formari potest, etiam si illud in re nichil ponat; per quem modum priuationes et negationes entia dicuntur»³⁸.

De esta manera, el ente de razón propuesto por Tomás parece tener una conexión con la *prima intentio*, porque Hervaeus entrega a este tipo de ente las

³⁸ Tommaso d’Aquino, *De ente et essentia*, cit., c. 1, p. 78.

siguientes determinaciones: a) se puede decir de ello algo afirmativo; b) no pone nada en la realidad; c) no solo las afirmaciones se dicen de ello, sino también privaciones y negaciones.

Dentro del pasaje entre ente real y de razón el *habitus* es fundamental, porque constituye tanto el elemento de conexión entre *prima intentio* y *res* tanto la noción que, junta a la misma *prima intentio*, hace posible la verdad de un conocimiento.

Según Hervaeus, en la estructura del conocimiento intencional la *veritas* del conocimiento y de la acción siempre se representa con la *habitus*, que es la adecuación entre intelecto y *res*, y corresponde a la *adaequatio* de Tomás. Después del conocimiento intencional el intelecto puede formar los conceptos de las cosas conocidas, y esto lo puede hacer a través de la segunda intención.

La teoría de Hervaeus demuestra que el concepto de verdad, dentro de su modelo de conocimiento, contribuye a definir las modalidades de aprehensión de los objetos del mundo sensible y explica porque ellos pueden ser conocidos *vere* por el intelecto humano, que después del conocimiento puede actuar rectamente en su vida.

La teoría de Duns Escoto, desarrollada especialmente en el comentario al *De Anima* de Aristóteles, se presenta como similar a la de Hervaeus, pero presenta una mayor atención a los sentidos como medio de conocimiento y, por cuanto sea muy interesante, no tendrá la misma fortuna de Tomás y de Hervaeus en los autores de la *Escuela de Salamanca* que se ocuparán de conocimiento y de intencionalidad.

II capítulo – *Hombre, conocimiento y intencionalidad en la Escuela de Salamanca*

Las teorías del conocimiento de Tomás y de Hervaeus representan un punto de referencia central con respecto a los modelos epistemológicos originales elaborados por los autores de la Segunda Escolástica, aunque conectados a la tradición. A partir del siglo XV, la perspectiva tomista empieza un proceso de cambio que llevará a entender el conocimiento no solo en una perspectiva teórica

(como objeto de la gnoseología), sino también en conexión con los mecanismos de la percepción. En este sentido, las *intentiones* continúan a ser los entes a través de los cuales se concentrarán los autores; todavía, estos entes se estudian en un sentido más amplio, como medios para entender las relaciones interpersonales. La Escolástica tomista, especialmente la de Salamanca, se ajusta a los cambios históricos y se demuestra capaz de interpretar estos cambios y los dominicos del Convento de San Esteban imprimirán un fuerte impulso hacia la revisión de los temas de la Escolástica, justo en conexión a los cambios culturales de los siglos XV-XVI.

La recepción de la teoría de las *intentiones* en Salamanca empieza en la segunda mitad del siglo XV. En el I capítulo se ve como Tomás y Hervaeus elaboran, del punto de vista gnoseológico, una reflexión compleja sobre las modalidades del conocimiento humano, que repiensa el hombre, considerado ahora central en el proceso de comprensión en el mundo, de como ello se constituya y de como él pueda conocerlo³⁹. En este periodo de cambio se pone un interrogativo de carácter antropológico: ¿cual es el nuevo papel del hombre en el mundo? A una mirada superficial se podría concluir que la Segunda Escolástica se ponga en una perspectiva que interpreta el hombre como ‘triturado’ entre Dios y el rey. Esta perspectiva se demuestra muy parcial, porque los autores de la Segunda Escolástica, y en particular los de la Escuela de Salamanca, investigarán propio la posibilidad que un hombre tiene para conocer el mundo, considerado como un ser activo tanto del punto de vista gnoseológico tanto de aquello antropológico.

En el siglo XV, en España se produce un cambio, que encuentra su total realización en la institución de nuevas facultades y que interesa de forma particular las disciplinas teológicas y filosóficas, que a partir de aquel periodo vienen enseñadas también en las universidades. Las especulaciones de los filósofos y de los teólogos se expresan ya en el nivel institucional, concretado por las *Constitutiones* de Martín V del 1422. Dentro del primer ventenio del siglo XV, se pone el cambio conceptual que mueve el interés principalmente sobre el

³⁹ Se vea, por ejemplo, Iannotti Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, edidit E.R. Leonard, Thesaurus Mundi 12, Patavii, In aedibus Antenoreis, 1975.

hombre y sobre su capacidad de interactuar tanto con el mundo, tanto con las instituciones sociales⁴⁰.

Probablemente se puede añadir que, si la teología sirve a explicar la relación del hombre frente a Dios, la filosofía tiene la función de explicar las interconexiones entre el hombre y el mundo. En este doble nivel de problemas, el tema de las *intentiones*, entre los siglos XV y XVI, representa el eje de las discusiones relativas a los problemas del conocimiento y del actuar del hombre en el mundo. De aquí se nota el progresivo alejarse del pensar el mundo como fuente de pecado moral hacia una idea de mundo como ambiente fructífero para el desarrollo de las potencialidades intelectuales y espirituales del hombre. Por eso, en la Salamanca del siglo XV, vuelve a tratarse el problema del conocimiento y de las intenciones, discutido en pequeños grupos de estudiosos que ponen los conceptos básicos para repensar el significado del hombre, con el soporte y el bien estar de las autoridades imperiales y papales.

Uno de los primeros autores que se encuentran es Lope de Barrientos, cuyo pensamiento se desarrolla en el entorno cultural de la Castilla y León y, en particular, en aquello de Salamanca. Nacido a Medina del Campo y fallecido en Cuenca, Barrientos expresa en toda su profundidad la exigencia de renovación surgida en el siglo XV. Dominicó del Convento de San Esteban, recibe los grados de docencia de la Catedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca en el 1416, encajándose dentro el hueco trazado de los personajes que, entre Convento y Universidad, habían permitido fortalecer las relaciones entre las dos instituciones⁴¹. La actividad filosófica de Barrientos se resume en su cuatro obras más importantes: el *Tractado de caso e fortuna*; el *Tractado del dormir e*

⁴⁰ Se vea C. Flórez Miguel, M. Hernández Marcos, R. Albares Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Ediciones Universidad de Salamanca/Aquilafuente, Salamanca, 2012, p. 9: «en el siglo XV se pasa, en efecto, de la universidad medieval a la universidad moderna. Ese momento histórico coincide en Europa con el resurgir político de los reinos, que reivindican su autonomía frente al poder eclesiástico. Esto ocurre claramente en Francia con Luis XIV y asimismo en España a partir de la dinastía de los Trastámara, y de modo especial en la época de los Reyes Católicos».

⁴¹ Se vean L.A.G. Getino, *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, Anales Salmantinos, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1927; Á. Martínez Casado, *Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1994; J.L. Fuertes Herreros, *Lógica y filosofía*, in L.E. San Pedro-Bezares, *Historia de la Universidad de Salamanca*, cit., v. III, págs. 499-504.

despertar; el *Tractado del divinar* y la *Clavis Sapientiae*, escrita a partir del 1445⁴².

De estas obras, es interesante concentrarse en la última, cuya redacción empezó probablemente en Salamanca y terminada en Cuenca, para ser publicada en el 1460⁴³. En esta obra, Barrientos analiza los términos fundamentales para el comienzo de cualquiera investigación filosófica y teológica. Los objetivos del texto son ya aclarados en el *incipit* de la obra:

incipit liber qui Clavis Sapientiae intitulatur de terminorum seu vocabulorum significatione ac eorundem convenientia et differentia et sufficientia, scilicet, dialectice artis ac etiam naturali set moralis philosophie, necnon metaphysice ac theologicæ facultatis.⁴⁴

La obra de Barrientos es principalmente un léxico donde vienen analizados los significados de las palabras propias de la filosofía, de la teología y de la metafísica. En particular, para la filosofía él se refiere a los ámbitos de la dialéctica, de la filosofía moral y de la filosofía natural. La elección de Barrientos es muy interesante, sobre todo si se conecta al periodo de su actividad docente. No parece casual que Barrientos, habiendo enseñado en Salamanca en el periodo de la elaboración de las *Constitutiones*, haya perfectamente entendido las directivas de Martín V, aplicandolas a su obra. El mismo título, *Clavis sapientiae*, es muy importante en este sentido. En su obra él analiza más de seiscientos términos; de estas, la que interesan más – y el mismo Barrientos dedica a ellas el espacio argumentativo más largo – son: *actio, anima, cognitio, ens et essentia, forma, homo, intentio, motus, notitia, passiones, relatio et relativum, sensus, substantia, universale, unum*.

Lo que es interesante notar de la lectura de esas palabras es seguramente la presencia de dos ya presentes en la teoría del conocimiento de Tomás y de Hervaeus: *cognitio* y *intentio*. Barrientos recupera, dentro de los §§88-178 de su

⁴² Se vea L.A.G. Getino, *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, cit., p. 125.

⁴³ Se vea veda Á. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, cit., pp. 149-160.

⁴⁴ Lope de Barrientos, *Clavis Sapientiae*, incipit. La única edición disponible que no sea el manuscrita se encuentra en A. Rísquez Madrid, *Edición crítica y comentario de Clavis sapientiae. La llave del saber de Lope de Barrientos en la Edad Media española*, Madrid, 2014.

obra, sus significados medievales y los pone en juego para construir su propia teoría del conocimiento. Aunque dentro de un contexto de tipo escolástico y enciclopédico, la teoría del dominico sigue el hilo rojo que conecta conocimiento e intencionalidad, apreciable ya en las teorías escolásticas de los siglos XIII-XIV.

Por una cuestión de brevedad, es útil mostrar el esquema de la teoría del conocimiento intencional de Barrientos, para entender de forma clara que entendía acerca de ella, demostrando también el sentido ‘reintepretativo’ de su teoría.

Res →		<i>Intentio ex parte voluntatis</i> <ul style="list-style-type: none"> • <i>actus volitivum</i> • <i>res intenta</i> +	→ <i>intellectus</i>
	<i>prima intentio</i> + <i>secunda intentio</i>	<i>Intentio ex parte intellectus</i> <ul style="list-style-type: none"> • <i>ex parte intelligentis</i> <ul style="list-style-type: none"> - <i>species intelligibilis + actus intelligendi + conceptus mentis formatus</i> • <i>ex parte rei intellectae</i> <ul style="list-style-type: none"> - <i>materialiter/in concreto</i> - <i>formaliter/in abstracto</i> 	

Otra vox bastante significativa dentro de esta reconstrucción es Bartolomé de Las Casas. También él perteneciente a los Dominicos, se destaca para su obra entre los Indios, que le permitió ser nombrado *procurador o protector universal de todos los indios de las Indias*. Después de sus viajes en las Américas, escribió muchas obras. Entre ellas, el *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, escrito entre 1522 y 1526⁴⁵. En esta obra, Las Casas explica las razones por las cuales el cristianismo tiene que ser considerado la verdadera religión, partiendo del estudio de los *modus cognitionis* del hombre. El tratado de Las Casas pretende estudiar la manera con la cual toda la humanidad es llamada a creer a la única verdadera religión, la cristiana. Para alcanzar ese objetivo, el

⁴⁵ Se vea P. Castañeda Delgado, A. García del Moral, O.P. (ed.), *Fray Bartolomé de Las Casas, Obras completas*, II, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p.s. I-XLII.

obispo dominico no solo se refiere a las fuentes biblicas, sino analiza fuentes de la tradición, como Aristóteles y Tomás.

El camino de Las Casas, en este sentido, parte de cuestiones de teoría del conocimiento, que contestan siempre a la exigencia de entender como el hombre puede conocer el mundo⁴⁶.

Las partes más significativas se encuentran en los primeros siete párrafos del V capítulo del *De unico vocationis modo*, donde Las Casas expone las motivaciones en las que los hombres pueden llegar a creer a una sola y verdadera religión, también con la ayuda de las propias capacidades intelectuales. El punto de partida es el párrafo §7, donde Las Casas afirma que

patet affatim magnam esse similitudinem inter modum ducendi nomine ad scientiam et ad fidem sive ad veram religionem, tum ex parte principiorum, quae utrobique supponuntur, tum ex parte processus deductionis per explicationem principiorum.⁴⁷

Los seres humanos, gracias a este don divino, pueden conocer y actuar rectamente. Las Casas subraya que el hombre recibe de Dios esa condición, ejercida como inclinación natural. El conocimiento de tipo voluntario – que difiere de aquello natural porque los objetos conocidos son adquiridos en seguida de un proceso bien definido – permite acceder a tres tipos de verdades:

- gnoseológica. A este tipo de verdad se llega por medio del proceso cognitivo que permite al hombre de conocer y reconocer los objetos existentes en el mundo y a encontrarse tanto los aspectos particulares tanto los universales. Esto es el punto de partida para cualquier investigación sobre el hombre, porque el mundo es el primer lugar donde él puede expresar si mismo y su facultades. En otras palabras, sin el mundo no podría existir tampoco el hombre como ser conocente. La verdad que viene de este conocimiento es incontestable, porque Dios creó

⁴⁶ Se vea F. J. González Pérez en su artículo *De unico vocationis modo y el experimento de la Vera Paz. Una estrategia cognitiva revolucionaria en la conquista de América*, in *Atti del XVIII convegno dell'associazione ispanisti italiani*, Bulzoni Editore, Roma, 1999, pp. 93-104.

⁴⁷ P. Castañeda Delgado, A. García del Moral, O.P. (ed.), *Fray Bartolomé de Las Casas*, cit., p. 76.

todos los hombres con las mismas facultades conocitivas y su uso correcto concluye siempre en un correcto conocimiento del mundo;

- teológica. El conocimiento del mundo – o sea de los atributos particulares y universales de los objetos – entrega al hombre la posibilidad de reflexionar sobre cada aspecto de su vida, también lo que lo conecta directamente al máximo transcendente, que es Dios. De aquí, la voluntad humana empieza una investigación sobre la verdad divina, intentando estudiar el misterio. Dándose cuenta de la imposibilidad de este camino, intenta entender Dios a partir de los objetos que existen en el mundo. Conociéndolos, él llega al conocimiento de la existencia de Dios, a través de la contemplación del mundo sensible, propio porque el mundo es explicación de la voluntad creadora de Dios. Otra vez, aunque el ámbito transcendente de referencia, la verdad a la que el hombre accede es determinada del conocimiento del mundo sensible, sin el cual él no podría construir algun pensamiento acerca de Dios;
- religiosa. La verdad religiosa es la verdad más lejana del mundo y de su conocimiento, porque pertenece al ámbito de la fe, que encuentra su principios principalmente en los textos sacros. Todavía, para poder justificar la fe, el ser humano necesita partir de los elementos del mundo sensible, porque son ellos que le permiten el principio del proceso racional de la creencia.

La relación entre gnoseología, teología, religion y teoria del conocimiento intencional se encuentra también en Melchor Cano y en particular en el primer parrafo del *Tratado de la victoria de sí mismo*, traducción del 1551 del *Trattato per la vita cristiana utilissimo della cognitione e vittoria di se stesso* del agustino Serafino Aceti da Fermo, del 1538.

Cano mismo subraya, en el prólogo de la obra, la importancia que este texto tiene para la resolución de algunas cuestiones acerca del hombre que lo preocupaban:

muchas veces, con admiracion no pequeña, atentamente considero cuál sea la causa que habiéndonos la naturaleza formado de espíritu y carne, aquesta miserable y mortal, aquel divino y sempiterno; tengamos solicitud continua del cuerpo, cada uno á su posible, y del

alma no así, antes un extraño descuido, como si ó no la tuviésemos, ó ella de nada tuviese necesidad. [...] Lo que á mí toca, no hay que me agradecer mas que el buen deseo de que todos aprovechen con la obra ajena, puesto que no es ajeno lo que la caridad hace propio para comun utilidad de muchos.⁴⁸

Considerando que el ser humano está formado de alma y de cuerpo, y que estos le parecen tener un desequilibrio con respecto a la unidad que forman, la exigencia de Cano es aquella de entender porque el hombre parece ser más estimulado del cuerpo que del alma en las diversas acciones cumplidas en el mundo. El *Tratado* – obra ajena – según el dominico puede contestar a esa exigencia.

El primer capítulo del tratado, retomando memorias aristotélicas y platónicas, se ocupa de presentar el estatuto del hombre y define inmediatamente su estructura formal:

siendo el hombre compuesto de carne y espíritu, como un medio entre las bestias y los Ángeles, necesaria cosa es que participe las propiedades de ambos á dos, conviene á saber, sensualidad y razon.⁴⁹

El ser humano se compone de dos elementos principales, la carne y el espíritu y tiene que poseer las inclinaciones de las bestias y de los ángeles. El tendrá, en este sentido, algunas características de ambas especies, así podrá ejercer su conocimiento de las cosas terrenas y no terrenas. Las propiedades más importantes son la ‘sensualidad’, o sea la facultade de contemplar estéticamente el conocido, y la ‘razón’, o sea la facultad de reflexionar intelectivamente sobre el conocido. Esto tiene un doble significado, moral y gnoseológico:

- a) significado moral. Este significado está directamente mutuado del uso ético con el que se entienden sensualidad y razón en el tratado. La sensualidad, acercando el hombre a las bestias, convierte en un proceso más sencillo el camino que lo lleva al pecado, porque en el sujeto la voluntad no encuentra obstaculos. La razón, en contra, sabe

⁴⁸ S. Aceti, (M. Cano trad.), *Tratado de la vitoria de sí mismo*, Pablo Riera, Barcelona, 1860, pp. XII e XVI. Interesante también la *advertencia* del editor, que muestra las motivaciones que convencieron Cano a traducir la obra.

⁴⁹ Ibidem, p. 17.

que algunos caminos llevan al pecado y limita la mera sensualidad. El intelecto alcanza mediar entre sensualidad y razón, así que el ser humano puede desear lo que existe en el mundo, sin encontrar el pecado y, por eso, sin perder la batalla que lo lleva a la salvación;

- b) significado gnoseológico. En este caso son los significados instrumental de sensualidad y de razón a conectarlas a la gnoseología. Si se admite que con la sensualidad se pone en camino la voluntad, se afirma que el hombre desea en forma ‘bruta’, a través de los estímulos primarios que constituyen su persona. Después, a través de la razón, estos estímulos quedan bien ordenados en el intelecto. El conocimiento, en este sentido, deriva de la ‘colaboración’ entre sensualidad y razón, que hacen posible la aprensión del mundo.

La forma con la que el hombre entra en relación con el mundo, también en el *Tratado* siempre se distingue por la *voluntas* y el *intellectus*. Otra vez, los caminos que llevan los objetos en el sujeto se conectan al ámbito del ‘querer hacer algo’ y de ‘conocer como hacer algo’. En este sentido, la relación conceptual entre voluntad-intelecto y *prima intentio-secunda intentio* es posible sin muchas dificultades. El debate sobre la teoría del conocimiento, entendida como unión de teorías de tipo gnoseológico y moral continua a ponerse dentro de la importancia de la voluntad como primer momento en el que hombre y mundo entran en relación y del intelecto, como segundo momento donde el hombre ‘entiende’ el mundo y sabe como actuar rectamente en ello.

Todo este conjunto conceptual, que de Barrientos llega a Cano, se sintetiza en los *Scholastica Commentaria* (especialmente los de la primera parte), de Domingo Báñez que, retomando el estilo de la *quaestio disputata*, trata la teoría del conocimiento intencional principalmente en su significado gnoseológico, tanto recuperando la tradición tanto integrandola con las cuestiones abiertas entre el siglo XV y el XVI, abriendo el camino que será propio de Sánchez Sedeño.

III capítulo – Análisis de la obra

El tema del conocimiento, como queda claro del II capítulo, ha sido tratado por muchos autores pertenecientes a la así llamada Segunda Escolástica y, en la España del siglo XVI, se encuentran diferentes figuras que se han interesado a la comprensión de como el hombre pueda conocer el mundo que lo rodea para explicar, a partir de este tema, como el mismo hombre actúe y padece.

Entre estos autores, particularmente interesante es Juan Sánchez Sedeño, dominico castellano vivido entre 1552 y 1615, estudiante y luego docente de la Universidad de Salamanca al final del siglo XVI. Este personaje, cuyas noticias biográficas son muy escasas, hace publicar en Salamanca en el 1600 su única obra, la *Aristotelis Logica Magna*, que consiste de dos volúmenes, por un total de siete libros y 185 *quaestiones* en el estilo de la *quaestio disputata*; en este texto él se enfrenta, desde el punto de vista lógico, a la problemática del conocimiento humano, según los conceptos de *intentionalitas*, *prima intentio*, *secunda intentio*. Tal análisis procede desde la herencia de la filosofía aristotélico-tomista, que Sánchez Sedeño acoge y reinterpreta en toda su profundidad, dando lugar a una obra original, aunque firmemente enlazada al ambiente cultural que tenía como *auctoritas* más importante a la que referirse Tomás de Aquino.

Elegir la *intentio* como concepto a través de lo cual explicar la función del hombre en el mundo, para el dominico significa recuperar inmediatamente perspectivas que pueden ser adscritas a las reflexiones medievales sobre la epistemología de derivación platónico-aristotélica y que están directamente unidas al significado etimológico de la palabra *intentio* que, de acuerdo con la interpretación de Tomás de Aquino, deriva desde la unión de *in+tendere*, que se podría traducir como ‘tendencia hacia algo’. Esta tensión, siempre según Tomás, interesa tanto el ámbito ético-moral, cuando un individuo actúa bajo su propia voluntad, como el ámbito lógico, cuando por *intentio* piensa a lo correspondiente mental de los objetos que existen en el mundo, una vez que han estado conocidos⁵⁰.

⁵⁰ T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 2-3; I-II, q. 12, a. 1; *In Sententiarum*, II, d. 38, q. 1, a. 3. Esta y todas las demás citas de Tomás corresponden a los textos establecidos en el *Corpus Thomisticum* online: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>

Con la entrada en juego de las cuestiones de la Segunda Escolástica, especialmente después de la fin del Concilio de Trento (1545-1563), las reflexiones sobre la intencionalidad lógica amplían el horizonte del problema del conocimiento y empiezan a tratar temáticas que implican el individuo y su actuar en el mundo, buscando de esta manera una mezcla entre el concepto de *intentio* de tipo lógico y aquello de tipo moral.

Por eso, Sánchez Sedeño recuerda el concepto de *passio entis*, entendiéndolo de acuerdo con el significado tomista, que lo concreta como apetito intelectual, llamado voluntad, que mueve en el hombre el apetito sensitivo⁵¹ y que así determina la interacción intelecto – mundo⁵². Esto es muy interesante para la explicación de la *cognitio per intentiones* y de como un hombre pueda conocer.

En el III capítulo se pretende mostrar como Sánchez Sedeño construye la relación entre *intentio logica* y *intentio sive passio*, para demostrar que aún partiendo desde una perspectiva totalmente lógica como aquella de la intencionalidad, sea posible llegar a conclusiones que tengan en cuenta el ámbito de la moralidad. Para hacer esto, se tomarán brevemente en consideración algunas cuestiones de la *Aristotelis Logica Magna* que, desde mi punto de vista, se demuestran decisivas para la resolución de la cuestión: antes se mostrará como la *cognitio per intentiones* pertenezca solo a la lógica y, luego, como Sánchez Sedeño, ayudándose con el concepto de *passio*, sea capaz de aplicar tal tipo de *cognitio* también a marcos propios de la vida moral del hombre. En este sentido, la *intentio* jamás sería un *ens logicum tout court*, sino representaría el punto de partida desde lo que empezar el estudio de la función del hombre en el mundo, tanto como criatura, tanto como persona que conoce la realidad y, a partir de esta, construye su propio destino.

El punto de partida de la especulación de Sánchez Sedeño es, entonces, aquello lógico, como que su principal interés es la comprensión y la explicación de las condiciones de posibilidad a través de las cuales se dé un conocimiento verdadero de lo real en el intelecto de un sujeto; por eso, la lógica se considera la única

⁵¹ Ibidem, I, q. 20, a. 1, ad 1: «*appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo*»

⁵² Se vea A. Stagnitta, *La fondazione medievale della psicologia*, ESD, Bologna, 1993, p. 26: «la passione è l'atto tipicamente umano, l'espressione più interessante dell'interazione mente – corpo».

ciencia adecuada a realizar esta tarea, porque «serán disputadas muchas cuestiones que pertenecen a la metafísica y a las demás ciencias, porque no hacerlo es el vicio máximo de nuestros tiempos, y que no dejamos; por eso escribimos más para los lógicos»⁵³.

En primer lugar, el dominico subraya que a la lógica interesa el orden de los conceptos de la mente con respecto a las *res reales*; en este caso, todo se juega en el intelecto [*habeat ratione formae*], como que «ad logicam pertineat ordinare mentis conceptus»⁵⁴.

Esta argumentación se traza en el II libro de la *Aristotelis Logica Magna*, donde el dominico se pregunta sobre el estatuto lógico de la intencionalidad⁵⁵. Se toman en examen las cuestiones V y VI del II libro, en las cuales Sánchez Sedeño analiza la relación entre las entidades que, según él, son objetos directos de la *scientia logica*, es decir *entia rationis* y *entia realia*, las *res*. Reconociendo la tradicional división entre *prima intentio* y *secunda intentio*, entendidas respetivamente como la adecuación intelectual a la *res* conocida y como creación del correspondiente concepto mental⁵⁶, el salmantino intenta demostrar si entre ente real y ente de razón se dé *aliquid commune*⁵⁷ y si *effective* las *intentiones* ponen en relación directa el intelecto con las *res*. De hecho, Sánchez Sedeño se pregunta si *prima intentio* y *secunda intentio* se refieran [*denominent*] a los

⁵³ J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, apud Ioannes Ferdinandus et Andreas Renaut, Salamanca, 1600, I, q. IV, f. 15b: «*multae questiones, quae ad metaphysicam, et alias scientias pertinent, in ipsa disputentur, quod vitium maxime proprium est nostris temporibus, et ab illo nos non expediemus omnino, propterea quod hoc scribimus magis pro provectoribus logicis*».

⁵⁴ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, II, q. XVII, f. 102a: «*ad logicam pertineat ordinare mentis conceptus, ipsi mentis conceptus non cadunt sub eius consideratione, nisi ut aliquid materiale, et in ordine ad aliquid aliud, quod habeat ratione formae*». Tenemos que recordar que en el ámbito dominico la intencionalidad es estudiada por la lógica y, para Sanchez Sedeño, ella tiene el sentido de ‘instrumento logico’ para el conocimiento.

⁵⁵ Se vea M. Manzanedo, “Fray Juan Sanchez Sedeño y su doctrina lógica”, en *Estudios Filosóficos*, 1956, (VI, 9), pp. 293-315 e L. Hickman, “The Logica Magna of Juan Sanchez Sedeño. A sixteenth century addition to the Aristotelian categories”, en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 1983, (16), pp. 265-272.

⁵⁶ Aristóteles, Porfirio, Tomás de Aquino, Hervaeus Natalis, Tomás de Vío y Domingo Bañez representan, en Sanchez Sedeño, las *auctoritates* a las que referirse. Sobre estos autores se vea el ensayo introductorio a L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis Opera Philosophica. Vol. II: De Intentionibus; Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to 1350*, Brill, Leiden, 2006.

⁵⁷ J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, II, q. V, f. 158: «*quae divisio sit ista intentionis in primam et secundam: ubi consequenter disputandum, an enti reali et rationis detur aliquid commune*».

objetos o a sus representación mental⁵⁸. Tal cuestión juega un papel muy importante porque nos permite entender⁵⁹ si las reflexiones sobre la intencionalidad lógica contribuyen a la definición de las discusiones sobre el estatuto de la *intentio sive passio entis*⁶⁰.

El pensamiento de Sánchez Sedeño deriva desde la consideración que entre ente de razón y ente real no se da ni una definición común ni tampoco una noción superior que les identifiquen de forma unívoca⁶¹. Esta consideración necesita fijar cinco conclusiones, que abren la vía a la teorización de la intencionalidad lógica:

- no es posible encontrar una ciencia que estudie el ente real y el ente de razón;
- la ausencia de una ciencia común a los dos *entia* hace que sea imposible un concepto *abstractus* que recoja sus propiedades comunes⁶²;
- ente real y ente de razón pueden compararse solo *per analogiam*, porque intelecto y mundo se corresponden como los términos de la *analogía entis*⁶³;

⁵⁸ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, II, q. VI, f. 163: «*utrum prima, et secunda intentio denominent res ad extra immediate*». Esta cita saca a la luz la conexión entre el conocimiento lógico y la expresión lingüística de la *res cognita*. Sobre esto se vea A. de Libera, *Il problema degli universali*, Scandicci, Firenze, 1999, pp. 295-315, en lo que se afirma que el problema de la intencionalidad lógica es una reinterpretación del problema gramatical de los nombres de prima y de segunda *impositio*.

⁵⁹ Sobre la importancia de Sánchez Sedeño y de su obra se vea, L. Hickman, "The Logica Magna of Juan Sanchez Sedeño", p. 265: «*one of the things that makes Sanchez' work so interesting is his tendency to meet head-on the difficult issues which many of the other logicians and commentators of his time either avoided or else treated briefly or cryptically*» e M. Manzanedo, "Fray Juan Sanchez Sedeño y su doctrina lógica", p. 297: «*en cuanto a la personalidad moral e intelectual de Juan Sanchez Sedeño, todos los historiadores estan acordes en alabar sus virtudes y en ponderar especialmente su ciencia y erudicion, dotes que se pueden suponer por los cargos que desempeñò y que resaltan también en su propios escritos. Examinando sus Quaestiones, notamos ante todo una erudicion extraordinaria. Cita con exactitud a toda clase de auctores: griegos y romanos, filosofos arabes, escolasticos medievales y modernos*».

⁶⁰ J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. IV, f. 15b: «*secundum est quod multae questiones, quae ad metaphysicam, et alias scientias pertinent, in ipsa disputentur, quod vitium maxime proprium est nostris temporibus, et ab illo nos non expedimus omnino, propterea quod hoc scribimus magis pro provecioribus logicis, quam pro iunioribus*».

⁶¹ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. V, f. 159a, «*ens rationis est simile enti reali: ergo non est aequivocatio inter illa, et non univocantur: ergo analogantur [...] non potest haec quaestio explicari exacte, nisi prius decidamus an ens reale et rationis conveniant in aliquo conceptu superiori, et an dicatur ens de ente reali et rationis analogice, vel univoce, vel aequivoce*».

⁶² Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. V, f. 161a, «*illa entitas particularis ut relatio v.g. est inferior ad ens: ergo debet esse reale, vel rationis*».

⁶³ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. V, f. 160b, «*analogia sunt media inter univoca et equivoca, et hac ratione probari solet, quod ens dicitur analogice de Deo et creatura*».

- la concordancia entre *ens reale* y *ens rationis* se da solo porque las *intentiones* tienen una *tendentia rebus*, como que el intelecto tiende a los objetos para adecuarse desde el punto de vista formal⁶⁴;
- las *intentiones*, que no representan una noción aplicable a los entes reales, pertenecen al intelecto y, por consiguiente, participan del proceso de conocimiento solo como instrumento que posibilita la adecuación entre *intellectus* y *res*⁶⁵.

Por lo tanto, se puede resumir que entre *ens reale* y *ens rationis* está solo una analogía de proporcionalidad, debida a las *intentiones* que hacen posible un conocimiento. La intencionalidad tiene, de hecho, el estatuto de ‘instrumento lógico’ diputado a la formación de un conocimiento.

De acuerdo con estas conclusiones, la definición de ‘conocimiento intencional’ no sería de gran ayuda a la investigación sobre el estudio de la función del hombre en el mundo, y este edificio lógico se demostraría solo un esfuerzo para formalizar aspectos de lo real o un intento de aplicar categorías lógicas en ámbito epistemológico.

Todavía, no es posible considerar la obra de Sánchez Sedeño perteneciente a una de esas dos categorías, como que el mismo dominico es sensible en frente a la necesidad de referir el edificio intencional a la vida moral del hombre, es decir a aclarar como ‘prácticamente’ exista la analogía ente – mundo que permite a un individuo de actuar. Esta sensibilidad se explicita en la cuestión XVII del II libro, donde se pregunta “*utrum secunda intentio sit logicae obiectum*”⁶⁶. Durante la resolución de la cuestión, Sánchez Sedeño subraya que, cuando se refiere a los *entia rationis* (de lo que es propia también la *secunda intentio*), estamos enfrentándonos a entidades que no existen *in rerum natura*, sino “*quas ratio advenit in rebus consideratis*”⁶⁷. El significado del ente de razón deriva, entonces, desde el ente real, que tiene en sí mismo todas las propiedades del ente de razón, objeto propio de las *intentiones*. Si la lógica se ocupa del ente de razón, esto

⁶⁴ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. V, f. 161a, «*prima enim intentio dicit terminum formalem primae tendentiae intellectum, et ita totum suum esse est ad intellectum tendentem in rem [...] secunda vero intentio est tendentia formalis secunda, qua res refertur etiam, secundo ad intellectum*».

⁶⁵ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. V, f. 161a.

⁶⁶ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, II, q. XVII, f. 94a.

⁶⁷ Ibidem, II, q. XVII, f. 104a.

buscarà su fundamento remoto en las *res* y desde éstas es necesario partir para entender los actos intelectuales. El *munus logicae*, así, no es solo aquello de formalizar lo real, sino aquello de construir también la *forma argumentationis* que permite de comprender como ocurre la interacción entre el hombre y el mundo que lo rodea. Según Sánchez Sedeño, a través de la lógica y por medio del estudio de la relación intelecto – *res* es posible discernir la función del hombre en el mundo; la ética y la filosofía moral son las ciencias diputadas al estudio de esta función.

El enlace entre lógica y estas ciencias es señalada por el dominico al final de la cuestión XVII, donde escribe que «en la filosofía moral el objeto y el fin es la obra moral, así como el objeto y el fin intrínseco de la ciencia son las mismas cosas conocidas»⁶⁸. De acuerdo con este argumento, en Sánchez Sedeño el acto recto, propio de la acción moral, deriva necesariamente desde las *res* conocidas *per intentiones*, con las cuales el hombre interactúa y se desarrolla como persona, como que el fin de la filosofía moral, que indica las modalidades de la acción correcta “intrinsece ordinatur ut via ad aliud”⁶⁹. También la ética sigue tal *ordo logicum*, porque, fundándose sobre los objetos extramentales, determina al hombre la vía por el comportamiento correcto⁷⁰.

Esta teoría llega a Sánchez Sedeño desde la análisis del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles y del Comentario de Tomás de Aquino⁷¹; tales fuentes están reinterpretadas por Sánchez Sedeño para construir el enlace lógica – filosofía moral, en el pasaje de *cognitio* a *actus* o, si queremos hablar en palabras de la filosofía contemporánea, de la epistemología a la filosofía práctica.

En este contexto, la *intentio* tiene una doble función, porque puede ser entendida tanto como medio a través de lo cual es posible el conocimiento tanto como medio con lo que las *res importantur* en el intelecto del sujeto. Lo que queda por aclarar para Sánchez Sedeño, es si la *intentio* puede ser considerada propia del intelecto conocente o del objeto conocido; en otras palabras, se pregunta si las propiedades de las cosas están elaboradas por el intelecto o si simplemente están re-conocidas por el intelecto en seguida a un acto de

⁶⁸ Ibidem, II q. XVII, f. 95a: «*in philosophia morali [...] obiectum et finem est opus morale [...] et sic obiectum et finem intrinsecum scientiae sunt res ipsae cognitae*».

⁶⁹ Ibidem, II, q. XVII, f. 95b.

⁷⁰ Ibidem, II, q. XLII, f. 140b.

⁷¹ Ibidem, II, q. XLII, f. 139b.

conocimiento. Este problema, si en ámbito lógico no es una cuestión fundamental, en ámbito moral es decisivo, porque interesa más entender como se estructura el proceso cognitivo, como que el *opus moralis*, si fuera hecho consecuentemente a un simple acto de re-conocimiento de la constitución del mundo extramental, se podría negar hasta el libre albedrío, porque el hombre no tendría alguna libertad en la construcción de sus propias acciones, sino se limitaría a actuar de manera previsible, simplemente en respuesta a los estímulos externos.

Para superar esta dificultad, Sánchez Sedeño introduce el concepto de *passio*, tratado en las cuestiones VII y VIII del VI libro de la *Aristotelis Logica Magna*, relacionado a aquello de *intentio*. En estas cuestiones, el dominico vuelve a preguntarse si las *intentiones* sean *effective* propias de las *res* o del *intellectus*; siguiendo la argumentación hecha por Hervaeus Natalis en su *Tractatus de secundis intentionibus*⁷², Sánchez Sedeño concluye que la *intentio* es una *passio intellectus*, por la cual el hombre es parte activa y fundamental del proceso de conocimiento. El hombre ‘padece’ el mundo, no en el sentido de limitarse a re-conocerlo, sino en la perspectiva de su interpretación para la acción, de modo que la *intentio* asume la función definitiva de ‘instrumento del intelecto que hace posible un conocimiento’. Queda por entender, a tal propósito, como esta definición lógica sea aplicable al ámbito de la filosofía moral; en este caso decisiva es la definición de Tomás de Aquino dada al principio de este contributo. De esta definición descende que Sánchez Sedeño esté intentando una reinterpretación del sentido de ‘intención’, tratando de hacer que los dos tipos de intención – acto de conocimiento y acto de voluntad – constituyan dos caras de la misma medalla, una que da al *cognitum* y una que da al *actum*. Si se refiere al *cognitum*, entonces será un *ens logicum*, si se refiere al *actum*, entonces será una *passio*.

En la última del capítulo, se intentará trazar una breve semblanza de cómo Sánchez Sedeño articula la tratación de la *intentio sive passio*. Para el dominico, esta puede ser interpretada de tres maneras:

⁷² H. Natalis, *On Second Intentions*, ed. by John P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee (WI), 2008, q. I, a. 1, p. 333.

- propiedad accidental de un objeto solo quando viene de un agente, y que produce en el objeto mismo una modificación⁷³;
- efecto de una acción que viene de el externo del objeto, y que es generado de una operación intelectual⁷⁴;
- modificación de un objeto, debida a un agente exterior, bajo la condición que agente y paciente no se identifiquen; la modificación, entonces, viene *ab alio*⁷⁵.

Todas las tres definiciones aceptan que la *passio* venga de algo exterior al sujeto y, por eso, se nota que Sánchez Sedeño tiene en cuenta la formula de la *Summa Theologiae* de Tomás, aunque entendida *ex parte obiecti* mas bien *ex parte subiecti*; esto respetaría la regla que proporciona – en el proceso intencional – la *res* como fundamento remoto. Los significados de *passio* se acuerdan al significado de *intentio sive passio*, porque se conserva tanto el estatuto del *intentio* – estructura lógica que permite un conocimiento consiguiente a un acto de intelección – tanto el hecho que el ser humano, para actuar, se ‘introduce’ en el mundo y actúa en el después de haber conocido y de haberse ‘modificado’ por un objeto extramental.

De esta manera, para concluir, la teoría del conocimiento intencional procesada por Sánchez Sedeño, uniendo en una vía común la *intentio logica* y la *intentio voluntatis*, no se configura sólo como una posible explicación lógica del proceso de conocimiento, sino abre la vía a una posible nueva hermenéutica de la acción humana; esto no tiene que ser evaluado sólo por el derecho – natural o positivo que sea – y puede ser estudiado también desde los puntos de vista epistemológico y moral, al fin de hacer completas, en estas dos disciplinas, la reflexiones sobre el hombre, sobre su modo de estar en el mundo y, en general, sobre su destino.

⁷³ J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, VI, q. VII, f. 207b.

⁷⁴ Ibidem, VI, q. VII, f. 208b.

⁷⁵ Ibidem, VI, q. VII, f. 208b.